

**Mounia Bennani-Chraïbi
y Olivier Fillieule (eds.)**

RESISTENCIA Y PROTESTA EN LAS SOCIEDADES MUSULMANAS



23

**Biblioteca
del Islam
Contemporáneo**

Es un lugar común afirmar que en la teoría política musulmana tradicional la protesta estaba proscrita, pues se suponía que la injusticia derivada de las decisiones tiránicas era de menor entidad que el desorden que provocaba la disidencia. Ello por supuesto no evitó las grandes explosiones de cólera y las revueltas a veces muy sangrientas contra el poder, como sucedía también en occidente. Se trataba de movimientos que muchas veces utilizaban la coartada religiosa para expresar el rechazo social, lo que a su vez explica su virulencia. La modernidad ha puesto en primer plano el carácter en buena parte laico de la política, al tiempo que la mayor complejidad social de las sociedades musulmanas ha hecho surgir formas de resistencia política múltiples y no necesariamente, como parecen dictar los estereotipos, violentas.

Los diferentes estudios que componen esta obra son otras tantas aproximaciones sociológicas a diversas formas de oposición política: desde la que se articula en el entorno de las mezquitas en Marruecos hasta la que se desarrolla en el ámbito de las organizaciones democráticas no partidistas en el mismo país, de las raíces socioculturales del islamismo en Egipto a la autoorganización de las mujeres o el papel del duelo como manifestación de resistencia en Irán, hasta llegar a las trayectorias que llevan a la militancia armada en Palestina. Todos ellos muestran un panorama rico y diverso y convierten a esta obra en una notable aportación al conocimiento de las complejas vías de la formación de la conciencia política en el mundo musulmán.

edicions bellaterra

ISBN 84-7290-253-6



9 788472 902534

www.ed-bellaterra.com

Aire fresco

Revolución iraní en 1979, asesinato del presidente egipcio Anwar al-Sadat en 1981, acontecimientos en Argelia desde principios de los años noventa... A lo largo del último cuarto del siglo xx ha sido cada vez más difícil pensar en las sociedades del Magreb y de Oriente Próximo¹ sin que se alcen los espectros del islam y del islamismo abriendo camino a fantasmas cubiertos con los harapos de la barbarie, el fanatismo, el fascismo... Por una parte parece que todo lo que ocurre en ese rincón del mundo no se pueda medir más que con la vara de lo religioso o de su «retorno», y esas sociedades son reducidas con demasiada frecuencia a una única dimensión y disueltas en un bloque homogéneo, como trasluce la utilización de expresiones como «mundo musulmán»,² «área musulmana» o «sociedades musulmanas». Por otra parte, aunque los movimientos de liberación, los movimientos revolucionarios tercermundistas, de izquierda o de extrema izquierda, suscitaban simpatías en los ambientes intelectuales y políticos de Europa, desde la posguerra y hasta principios de los setenta, y encontraban incluso defensores de su «justo» recurso a la violencia, los que enarbolaban el estandarte del islam suscitaban más bien hostilidad y los juicios de valor que les concernían se basaban fundamentalmente en un análisis distanciado.

Este libro ha nacido del encuentro de dos tipos de aspiraciones y se encuentra en la confluencia de un doble movimiento. En primer lugar, es una nueva expresión de la obsesiva voluntad de investigadores que trabajan sobre el Magreb y Oriente Próximo de desterrar

prejuicios, romper las cosificaciones apresuradas e inscribirse plenamente en las ciencias humanas. Por otra parte, es un camino que tiende a ampliar y verificar las aportaciones de la sociología en esta y otras áreas.

Los autores de las contribuciones reunidas en este volumen pertenecen a una generación de investigadores que ha conocido diversos aprendizajes. Formados en ciencias sociales, también dominan las lenguas de las sociedades que estudian, bien porque hayan nacido en ellas, bien porque lo hayan logrado tras un largo aprendizaje.³ Además, aunque tienen un conocimiento pluridisciplinario del área, recogen sus datos de una asidua frecuentación del terreno, de modo que se encuentran en un estado de tensión entre dos esferas académicas, una que amenaza con marginarlos y la otra que persiste en dedenarlos. Y, sin embargo, el sentimiento de asfixia no deja de difundirse en el universo enclaustrado, hipermediatizado y superpolitizado de los «especialistas en el mundo musulmán». Rápidamente los debates se tornan apasionados y pasionales. Frente a esa espesa atmósfera, las posibles respuestas son el repliegue casi estratégico a los enfoques disciplinarios y la obstinación en lograr la banalización, deseo ya expresado en otros lugares.⁴ La tensión se desdobra en la desazón vinculada al exotismo y en la peligrosidad de la que hacen gala los objetos de estudio en cuestión. En cuanto hablan de «sociedades musulmanas», los universitarios tienden a abandonar cualquier tipo de rigor y tan pronto se compaden de ellas como las estigmatizan. La segunda tendencia tiene sin ninguna duda un matiz culturalista, que también se encuentra en la idea de una «cultura de la deferencia» o de la «alienación» y, de manera más difusa, en cierta antipatía hacia los movimientos más visibles, esto es, los movimientos islamistas, apresuradamente calificados de *ugly movements*.⁵ Por último, existe una propensión a oponer sistemáticamente las acciones a las que se les atribuye un carácter religioso (las de los grupos islamistas) y las movilizaciones consideradas «universalistas» o «adictas a los valores occidentales» (movimientos de derechos humanos, de derechos de las mujeres...), partiendo de la idea de que se trata de proyectos de sociedad antitéticos, que se apoyan en conocimientos, bases sociales y redes distintas, y, por lo tanto, en modos de acción diferenciados. Lejos de cualquier universalismo beato y de los enfoques benévolos o criminalizadores sobre la es-

pecificidad del «mundo musulmán», aquí intentaremos observar, con el mismo rasero que se ha aplicado a otros lugares, las resistencias y protestas que se producen en el Magreb y en Oriente Próximo⁶ en toda su variedad, desde las más difundidas hasta las menos ruidosas, sometiéndolas a un mismo cuestionamiento, aunque ajustando continuamente esos instrumentos a la prueba de la verificación sobre el terreno. Una bocanada de aire que quiere ser en principio una invitación al desenclaustramiento.

Paralelamente, desde hace una década, la sociología de los movimientos globales se ha dedicado a ampliar su ámbito de investigación a otros contextos distintos de las democracias occidentales. Tal extensión se debe principalmente al hundimiento del imperio soviético, que comenzó en 1989 con la caída del muro de Berlín y los movimientos que condujeron a una serie de cambios de régimen en Europa del Este,⁷ a la primavera de Pekín⁸ y a la aceleración de las transiciones democráticas en América Latina⁹ y Sudáfrica.¹⁰ Eclipsadas durante mucho tiempo, las cuestiones del fenómeno revolucionario, del paso a la democracia y de la emergencia de la sociedad civil se encontraban de nuevo en el centro de la atención de los especialistas en la acción colectiva. Simultáneamente, el desarrollo de los movimientos transnacionales y la globalización de la protesta han contribuido también a un desplazamiento de la perspectiva, debido a la considerable masa de trabajos que han suscitado.¹¹

Estos factores exógenos deben ser puestos en relación con el lugar adquirido por la sociología de la acción contestataria en el mundo académico a lo largo de los años noventa, marcada por una institucionalización y una autonomización creciente que no podían por menos de favorecer un movimiento «expansionista» dirigido a conquistar nuevos terrenos dejados hasta entonces a los *area studies*, y todo ello aún con más entusiasmo dado que los avances teóricos se han vuelto más escasos. Si, por último, tomamos en cuenta las oportunidades, especialmente financieras, vinculadas a la aparición de una demanda social sobre la cuestión de las transiciones democráticas comprenderemos por qué, utilizando el sugestivo título de un texto de John McCarthy, los cambios políticos de las últimas décadas han provocado una «globalización de la teoría de los movimientos sociales».¹²

En ese contexto, por ejemplo, la Fundación Mellon financió a

partir de 1994 programas de investigación multidisciplinaria y de estudios transregionales y transnacionales sobre una gran variedad de temas, comprendidas las movilizaciones políticas, cuyos resultados comienzan a dar fruto.¹³ Si, para terminar, añadimos un cierto número de publicaciones recientes que también se han planteado la importación de la sociología de los movimientos sociales al campo de los *area studies*¹⁴ vemos hasta qué punto la empresa de desenclaustramiento ha aportado interesantes resultados.

Sin embargo, tal profusión de trabajos no logra esconder cierta ignorancia mutua. Las experiencias de la sociología de los movimientos sociales no han penetrado completamente aún en el ámbito de los *area studies*, y todavía son muchas las publicaciones que se privan de los instrumentos disponibles para responder a preguntas que ya han sido contestadas. Asimismo, hay que reconocer lealmente que, todavía con demasiada frecuencia, los especialistas en la acción colectiva no se plantean verdaderamente el grado de validez de sus teorías en otros contextos que no sean los democráticos.

Pero, sobre todo, las publicaciones de los últimos años dejan vacía la cartografía de las áreas abandonadas por la investigación. En comparación con los países ex soviéticos y con América Latina, el continente africano, Oriente Próximo y, en menor medida, Asia, desempeñan el papel de parientes pobres. Si nos atenemos al Magreb y a Oriente Próximo no podemos por menos de sorprendernos por la escasez de investigaciones que recurren a los instrumentos de análisis de la sociología de los movimientos sociales. De manera general, los investigadores que se inscriben en esta perspectiva han trabajado principalmente sobre la revolución iraní.¹⁵ Este libro intenta inscribirse en el reciente movimiento de emergencia de publicaciones que tratan de integrar la problemática de los «movimientos sociales», especialmente por parte de jóvenes investigadores.¹⁶ Este camino busca tanto ofrecer una mejor comprensión de las movilizaciones en el Magreb y en Oriente Próximo como comprobar la validez de las teorías elaboradas en el mundo occidental. Para ello obviaremos los tres obstáculos que impiden la desingularización de las investigaciones sobre estas sociedades: la idea de una diferencia ontológica entre sociedades democráticas y no democráticas; el mito de una especificidad cultural y re-

ligiosa irreductible de esas sociedades, y, por último, el hincapié en el «islamismo» en detrimento de cualquier otra modalidad de protesta.

La globalización de la teoría de la acción contestataria

La teoría contemporánea de los movimientos sociales está muy marcada por la investigación norteamericana y, más recientemente y sin que su originalidad sea siempre muy clara, por la investigación europea, de modo que no se sabe verdaderamente cómo los instrumentos y los conceptos elaborados en esos contextos pueden «viajar», si son útiles para la comprensión de las formas de acción contestataria en los países no democráticos. En la introducción al volumen que dedican a la globalización, John Guidry, Michael Kennedy y Mayer Zald señalan con razón hasta qué punto la teoría de los movimientos sociales ha estado dominada durante mucho tiempo por una «metateoría implícita de los movimientos entendidos como variaciones del sector asociativo, siendo la movilización de recursos la llave del éxito o el fracaso. Los movimientos no se concebían como antisistema, sino como un modo alternativo de expresión del pluralismo político, o bien como un medio de realizar el pluralismo democrático, por ejemplo, en el caso del movimiento de los derechos civiles», y añaden: «cuando se ha desarrollado en el contexto de los países del Tercer Mundo, la teoría del movimiento social ha mezclado las aproximaciones revolucionarias con el pluralismo democrático y con la integración de grupos marginados y desposeídos (movimiento obrero, feministas, etc.)»,¹⁷ sin, en el fondo, plantearse verdaderamente la cuestión de la validez de los conceptos producidos (recursos, repertorios de la acción, estructura de las oportunidades políticas, etc.) en el marco de Estados no democráticos, aquellos que no ofrecen prácticamente ningún medio institucionalizado de expresión política; constatación que plantea las cuestiones del ligamen entre democracia y protesta, de la definición de la participación política en un contexto autoritario y del vínculo entre la esfera civil y el Estado o, en otras palabras, de las fronteras entre las esferas pública y privada. Cuestiones que, como veremos, señalan algunas lagunas de la teoría de los movimientos sociales.

Las definiciones clásicas de la acción contestataria y las formas que puede adoptar están adaptadas a la realidad de la construcción de los Estados democráticos. De ahí la necesidad, cuando se quiere reflexionar sobre contextos autoritarios, de preguntarse sobre el vínculo consustancial propuesto entre democratización y movimiento social, y la distinción de naturaleza, planteada *a priori*, entre los repertorios de acción democráticos (reuniendo toda la paleta de acciones convencionales y no convencionales) y el motín, la revuelta y la agitación revolucionaria. Doug McAdam, Sidney Tarrow y Charles Tilly sugieren, por ejemplo, que los regímenes no democráticos son más susceptibles de producir movilizaciones escasas pero revolucionarias, mientras que los regímenes democráticos son más susceptibles de dar a luz movimientos sociales clásicos. Según ellos, la acción violenta puede marcar la diferencia (y tener un impacto) solo en la medida en que es capaz de favorecer alianzas de interés entre grupos sociales, perturbar el funcionamiento normal de la política, tener una influencia en la arena electoral o favorecer la presión sobre los gobernantes por parte de terceros (por ejemplo, otros Estados, ONG, etc.).¹⁸

Bertrand Badie ha desarrollado la idea según la cual, en tierras del islam, no existe realmente una alternativa entre sumisión y revuelta. Como en la Europa de principios del siglo XIX, domina una cultura de alienación, con la diferencia de que en el contexto islámico no se puede contar con una evolución hacia la cultura ciudadana debido a la especificidad de la relación con el Estado. Se subrayan aquí tres factores: la exterioridad, por una parte, de la escena política (regímenes autoritarios exclusivos), lo que lleva al mantenimiento de las solidaridades comunitarias; la confusión, por otra parte, entre poder político y religioso (en contraste con la descristianización europea, que favorece la comunalización del individuo por el Estado y la construcción de un conjunto político unificado); por último, una concepción y una práctica particulares de la ciudad.¹⁹ En resumen, el mundo islámico se caracterizaría por el modelo del motín, que «define el reverso de la petición, es diferente de la reivindicación, de la integración en el seno del sistema político y de la confianza en prestaciones por parte de éste. Más que una oposición de prácticas, se trata en realidad de una oposición de dos culturas, es decir, de dos significaciones distintas —incluso antinómicas— que se

han dado en la política bajo el efecto de historias y de experiencias divergentes».²⁰

La cuestión de la «especificidad» de la ciudad musulmana ha sido objeto de numerosos debates, bien sea en la tradición de los trabajos de la escuela de Chicago,²¹ bien de los historiadores del siglo XIX europeo o de los especialistas de otras áreas geoculturales. Ahora bien, los trabajos de Claude Cahen²² han cuestionado la existencia de «una especificidad neta de las ciudades a las que se denominaba musulmanas» integradas administrativamente en el imperio, afectadas por un «amorfismo cívico» en contraposición al «municipio medieval europeo», que estaría dotado de una «autonomía administrativa» y, por lo tanto, de un «espíritu cívico».²³ Contra la tendencia predominante en el orientalismo, consistente en otorgar la primacía a lo religioso en la estructuración y la explicación de todos los fenómenos sociales y culturales, y a disolver la variedad de los casos concretos en un molde intemporal, este historiador ha demostrado que las colectividades locales cuya población no había sido siempre musulmana disponían de un gran margen de autoadministración. Concretamente, ha estudiado las resistencias urbanas y sus variaciones en el tiempo y en el espacio a través de grupos de jóvenes *ayarun-fityan*, una organización urbana.²⁴ Con una orientación semejante, las investigaciones llevadas a cabo por el geógrafo Eugen Wirth²⁵ y por el historiador André Raymond les han llevado a «reducir bastante lo que durante mucho tiempo se ha considerado la “especificidad” islámica».²⁶ El último ha llegado a demostrar, a través del caso caiota (siglos XVI-XVII) que las ciudades que él califica de otomanas no eran «ni administradas “desde arriba” ni gestionadas “desde abajo”»,²⁷ que los habitantes estaban lejos de estar aislados con respecto al poder, sino que más bien estaban «ceñidos por una serie de redes que cubrían todos los aspectos de su vida profesional, religiosa y privada», fuertemente inscritas en la geografía de la ciudad. De esa manera, «la administración de la colectividad se realizaba eficazmente en ausencia de cualquier sistema administrativo aparente».²⁸

A decir verdad, la visión dicotómica que opone Estados democráticos y Estados autoritarios, sociedad civil y agitación revolucionaria, ciudad musulmana y ciudad europea, sumada a la oposición entre laicidad y confusión de las esferas de lo religioso y lo

político, contribuye a una cosificación de las oposiciones que muchos autores se plantean superar;²⁹ superación tanto más necesaria en el contexto de la mundialización y de una relativa transnacionalización de los repertorios de la acción. Como señala Jack Goldstone, y con él D. McAdam, S. Tarrow y C. Tilly, la protesta en los países no democráticos ha tomado a menudo, en las últimas décadas, la forma de movilizaciones clásicas (manifestaciones, huelgas generales)³⁰ y, a poco que se adopte una perspectiva histórica, la frontera entre revolución, amotinamiento y movilización social, ha sido siempre, cuando menos movediza.³¹ Edward Thompson ha demostrado de manera convincente el carácter engañoso de la distinción entre acciones espontáneas y organizadas en su análisis de los levantamientos del «populacho» inglés del siglo XVIII,³² y los trabajos de C. Tilly desde hace mucho tiempo han contribuido a colocar esos fenómenos en las filas de las prácticas contestatarias.³³ En nuestras investigaciones hemos señalado sin ambigüedad hasta qué punto los movimientos de 1990 y 1991 en Marruecos y los tumultos de Saint-Denis, en la isla Reunión, de 1991 se inscribían en una perspectiva claramente política, especialmente por medio de un análisis de los objetivos planteados.³⁴

Las formas que puede tomar la resistencia a la autoridad en los contextos no democráticos son muy restringidas. Los canales de mediación y de representación de los intereses son limitados y generalmente no está clara la existencia misma de una sociedad civil. Al no poder partir *a priori* de las definiciones «occidentales» de la participación política, hay que ampliar la visión para proveerse de definiciones operativas de lo que, en la barahúnda de actividades, puede ser calificado de acción política de protesta. Por otra parte, señalemos que la cuestión de la definición de lo político y de las fronteras de la participación política también se planteó en contextos democráticos y sólo progresivamente la sociología de los movimientos sociales ha ido cuestionando las teorías prescriptivas de la democracia para llegar a la idea de un *continuum* de la participación política que integra tanto acciones convencionales como no convencionales.³⁵ Desde ese punto de vista, Diane Singerman subraya con acierto que las definiciones clásicas de la participación política dejan de lado el hecho de que las élites dedican una cantidad considerable de los recursos públicos a la construcción de un ámbito de

la política formal y tienen acceso al sistema legal, en las instituciones y a las fuerzas de seguridad para imponer su visión limitada de la política, excluyendo de hecho a un buen número de grupos subordinados de la vida política.³⁶ Tal dimensión, a la que los historiadores son generalmente sensibles³⁷ y que teorizan Frances Piven y Richard Cloward,³⁸ está en el origen de los trabajos que, desde hace unos veinte años, han explorado las formas cotidianas de resistencia a la autoridad,³⁹ la «intrusión silenciosa»⁴⁰ y, en el entorno de la revista *Politique Africaine*, la «política por abajo».⁴¹ Señalemos aquí el papel que habría tenido, en ambas orillas del Atlántico, la crítica elaborada por Michel de Certeau de la teoría de la dominación de Pierre Bourdieu y de la microfísica del poder de Michel Foucault. Para M. de Certeau, bajo el «monoteísmo» de la dominación y de la vigilancia panóptica, «sobreviviría un “politeísmo” de prácticas diseminadas, dominadas, pero no borradas, por la carrera triunfal de una de ellas», lo que le lleva a llamar a un análisis de las «prácticas microbianas, singulares y plurales, que un sistema urbano debería gestionar o suprimir y que sobreviven a su decadencia; [a] seguir el pulular de esos procedimientos que, lejos de estar controlados o eliminados por la administración panóptica, se refuerzan en una proliferación ilegítima, desarrollados e insinuados en las redes de la vigilancia, combinados según tácticas ilegibles pero estables, hasta el punto de constituir regulaciones cotidianas y creatividades subrepticias que sólo ocultan los dispositivos y los discursos hoy enloquecidos, de la organización observadora».⁴²

La presente obra se inscribe, aunque de manera crítica, en la línea de estas perspectivas, y la mayor parte de las contribuciones colocan en el centro de su análisis la cuestión problemática entre las conductas denominadas «infrapolíticas»⁴³ y la acción de protesta organizada a partir de una definición operativa de lo político, tal como hace, por ejemplo, Jean-François Bayart en *L'État au Cameroun*.⁴⁴

Intentaremos mostrar hasta qué punto es, sin lugar a dudas, necesario trabajar en la definición del objeto en sociología de las movilizaciones. Captaremos fácilmente la constatación de que la teoría de los movimientos sociales se ha preocupado poco por discutir la creciente literatura surgida a partir de comienzos de los años ochenta, demasiado ocupada en la cuestión de la movilización formal de los recursos. Y cuando a veces esa dimensión surge en el análisis es ge-

neralmente para destacar las prácticas que puedan contribuir a la emergencia de una acción colectiva organizada. Como han subrayado recientemente J. Guidry, M. Kennedy y M. Zald, «una de las tareas en el trabajo de globalización de la teoría de los movimientos sociales consiste en examinar las vías por las que la toma en consideración de la resistencia nos puede ayudar a problematizar la cuestión del poder, tanto para comprender las actividades de los grupos como para la teoría de los movimientos sociales»,⁴⁵ y eso también en el marco de los Estados democráticos, ya que, aunque existan formas institucionalizadas de encuadramiento y expresión de los intereses, no está claro que se pueda negar el reconocimiento de políticos a modos de acción que no se afirman como tales y cuya calificación remite generalmente a la esfera del vandalismo y de la pequeña criminalidad.⁴⁶ Volveremos a ello en el capítulo 1. Asimismo, la reflexión sobre las fronteras entre Estado y sociedad civil⁴⁷ contribuye a plantear de manera central la cuestión del reparto entre esfera pública y esfera privada, lo que también permite establecer un fértil vínculo con una de las dimensiones centrales de las investigaciones sobre el género y plantear más de lo que se haya hecho hasta hoy la cuestión de la participación política de las mujeres y de la eventual especificidad de su papel en la política contestataria.⁴⁸

Islam(ismo) y movimiento social

El marcado desinterés de la sociología de las movilizaciones por los movimientos en el Magreb y Oriente Próximo contrasta con claridad con la continua existencia de protestas populares y muy particularmente con el desarrollo de los movimientos islamistas. Los especialistas en esta área geográfica le han dedicado numerosas investigaciones, y, si bien no se trata de realizar aquí un inventario, sí señalaremos rápidamente y a grandes rasgos algunos elementos que dan cuenta de todo lo que la literatura sobre el islam(ismo) aporta, ya, al análisis de la protesta política.

Antes de que el islamismo se constituyera en categoría de análisis central, dos grandes tradiciones se desarrollaron en torno a la acción política popular en el Magreb y Oriente Próximo. Según la dis-

tinción establecida por Edmund Burke, la «nueva historia cultural», iniciada por neoorientistas o neoweberianos, como Samuel Eisenstadt, Clifford Geertz o Victor Turner, tiene por objeto la dimensión islámica de los movimientos. El islam es concebido como «sistema normativo» —sobre la base de los escritos de las élites— o como sistema «experimentado», esta vez a partir de la exploración de la cultura popular. El acento se pone más en la «retórica islámica» a la que recurren los grupos contestatarios.⁴⁹ Ira Lapidus, representativo de esta perspectiva, se centra en los cambios que conocen los símbolos y los conceptos islámicos, y sobre el papel de las élites en el modelado de estilos de acción política.⁵⁰ La segunda tendencia agrupa los trabajos inspirados por la «nueva historia social» y los neomarxistas. De manera general, este enfoque se aplica más a estudiar el contexto sociológico e islámico de la acción colectiva, las estructuras sociales y políticas, «e invita a trabajar no sólo sobre lo que los rebeldes han dicho para justificar su acción, es decir, su ideología, sino sobre lo que han hecho».⁵¹

La revolución iraní de 1979 provocó, según la formulación de E. Burke, una «revolución mental». Hasta entonces, la hegemonía de las teorías de la modernización se traducían en un interés acentuado por las élites, el nacionalismo... Y, como recuerda Jean-Claude Vatin,⁵² los politólogos, que trataban esencialmente de los sistemas, las instituciones, las formas de poder y los clientelismos, y que consideraban el islam como una dimensión residual, se encontraron desarmados frente al «efecto Jomeini». Llegaron demasiado apresuradamente a la conclusión del «fracaso de lo político» que, según el autor, «viene menos del retrato de una “esfera” (pública, estatal, nacional ideológica...) en provecho de otra (privada, individualista, comunitaria, religiosa...) que de la ineptitud provisional de los clérigos especializados para englobar las dos en una misma problemática definida al margen de la atracción de la moda y las tradiciones del academicismo».⁵³ Desde entonces, se ha producido lo inverso: «el» fenómeno islamista ha sido objeto de una abundante producción y tal hipertrofia ha tenido como consecuencia la marginación provisional de otras problemáticas, hasta el punto de que hay quien no duda en titular: «¿Han inventado los islamólogos el islamismo?».⁵⁴

En el transcurso de ese cambio de perspectiva, la movilización en nombre del islam, o al menos la que toma «el lenguaje del islam», no

ha dado lugar más que a lecturas que sobrevaloran la retórica religiosa y reducen el fenómeno a un fundamentalismo llevado a cabo por «locos de Dios». Los enfoques centrados en «la frustración relativa» y articulados en un módulo de lectura generacional estructuran abiertamente –o al menos de manera latente– toda una serie de trabajos.⁵⁵ Inciden en diversas variantes: crisis económica, «alienación» en relación con las transformaciones aceleradas experimentadas por las sociedades del Magreb y de Oriente Próximo, bien se trate de éxodo rural y de la urbanización rápida de la «ruptura demográfica»⁵⁶ provocada por la llegada masiva a los mercados de trabajo, a la vivienda, etc., de las generaciones posteriores a las independencias; fracaso del «Estado imitado» o del «Estado importado», que también marca la decepción de las élites dirigentes, el fiasco de las políticas de desarrollo y de modernización, el desgaste de las ideologías movilizadoras de los años cincuenta y sesenta, es decir, el nacionalismo y el socialismo,⁵⁷ o amplificación de los sentimientos de exclusión debido a la mundialización. A semejanza de los comunistas en la Europa de posguerra, los movimientos islamistas estarían cumpliendo una «función tribunicia», un papel de integración para los excluidos.⁵⁸

Esta idea de espacio compensatorio se halla insinuada en el enfoque de François Burgat, aun cuando prefiera centrarse en la reorganización de las categorías de sentido que tiene lugar tras la derrota de las ideologías antes dominantes. El autor privilegia «la dimensión cultural, identitaria y nacionalista del fenómeno, matiza su dimensión estrictamente religiosa, considera relativamente marginal su componente extremista y denuncia sobre todo la idea de su supuesta antinomia con respecto a las dinámicas de modernización social y de liberalización política».⁵⁹ Tal perspectiva amplía la definición del islamismo, al que ya no basta entender como un simple producto de la frustración socioeconómica o un movimiento de «víctimas» del desarrollo. El fenómeno, a la vez «plástico» y diversificado, abarcaría toda una serie de reivindicaciones «profanas» que también podrían ser democráticas y nacionalistas. Por otra parte, Ghassan Salamé aborda el islamismo como heredero directo del nacionalismo de los años cincuenta y sesenta, o al menos lo considera una forma mutante de aquél: «un nacionalismo más exacerbado, desecularizado y retradicionalizado»,⁶⁰ tesis verificada sobre el terreno mediante una serie de trabajos.⁶¹

De todas formas, señalemos que, cualquiera que sea el paradigma adoptado y a pesar del carácter apasionado de los debates, estos enfoques tienen como afortunada característica común su concepción del islamismo como una ideología política contemporánea dentro de la historia. Con ello rompen con las tradiciones culturalistas y esencialistas que explican las sociedades del Magreb y de Oriente Próximo refiriéndoles a un islam eterno y sin cambios. Así, redescubren lo político, el juego de los actores, la heterogeneidad de los colectivos y, por lo tanto, la diversidad de las posturas islamistas en el tiempo y en el espacio. En una presentación sintética,⁶² Gilles Kepel desvela esa complejidad articulando tres dimensiones –los marcos de significación, la organización humana y material, y lo que equivale a la estructura de las oportunidades– a partir de varios niveles de análisis: el movedizo contexto que propicia la «emergencia de un campo semántico islámico» a mediados de los años setenta; la intensa competencia a la que se dedican Irán y Arabia Saudí a escala internacional por el monopolio de la producción del sentido islámico; la extensión y desterritorialización de ese espacio de sentido islámico gracias a los nuevos medios de comunicación, al sistema bancario y a la acción humanitaria; la alianza a un nivel nacional entre tres grupos sociales –los «desheredados urbanos», las «burguesías piadosas» que no se reconocen en las élites de la burguesía de Estado y los jóvenes licenciados no integrados en el sistema, y, por último, los procesos de resocialización a nivel local de poblaciones que padecen anomia, a partir de los lugares de culto y mediante la dispensa de servicios sociales... Tal alianza está presta al estallido y abre las vías para el desfondamiento del movimiento social que se traduce bien en el paso a la violencia, bien en la conversión a la socialdemocracia y la «disolución en la economía de mercado».⁶³

Partiendo de una perspectiva distinta para comprobar la capacidad del islamismo de convertirse en movimiento social, Olivier Roy prefería hablar en 1992 en términos de fracaso.⁶⁴ A la pregunta «¿Ofrece el islam político contemporáneo una alternativa a las “sociedades musulmanas”?»,⁶⁵ el autor responde con una negativa. Sin desaparecer de escena e incluso difundiéndose, el islamismo «no ofrece el modelo de otra sociedad o de porvenir que pregona», como mucho plantea el cambio de costumbres y de derecho y evo-

luciona hacia un neofundamentalismo en el que «el modelo ético prima sobre la filosofía política».⁶⁶ Progresivamente, se abre una nueva etapa y se acuña el concepto de «postislamismo», que para O. Roy se define por «la reafirmación de la autonomía y de la prelación de lo político»: «es el orden político el que fija el lugar de lo religioso»,⁶⁷ lo que no implica el reflujo de lo religioso, sino, al contrario, su intensificación, su diversificación y la rutinización de su «gramática», pero en un sentido que escapa de lo político, incluido en un Estado que se considera islámico, como Irán. Las dos dinámicas conducen al final a la disociación de los campos de lo político y lo religioso.⁶⁸

Estas hipótesis de fracaso, decadencia y postislamismo generaron una polémica.⁶⁹ En este volumen, Fariba Adelkhah recuerda que para hablar de fracaso hace falta que haya habido un verdadero proyecto de instauración de un nuevo modo de producción. Según ella, la planteamiento de la revolución iraní era más bien «de orden durkheimiano», es decir, «de garantizar la regulación de las normas». En cuanto a F. Burgat, considera que el islamismo permanece anclado en las sociedades del Magreb y el Oriente Próximo y reprocha especialmente a G. Kepel que haya construido su modelo a partir del estudio de los movimientos más radicales del islamismo (los asesinos de Sadat) y que empiece a descubrir reivindicaciones democráticas islámicas existentes desde hace tiempo. Según F. Burgat, «los “neo” o los “post” islamistas continúan suministrando los grandes ejércitos de la protesta contra los órdenes políticos árabes o el orden regional palestino-israelí»,⁷⁰ y las victorias militares de los regímenes no pueden asimilarse a triunfos de orden ideológico, tanto más cuanto que no han tomado aún el relevo otras fuerzas de oposición «laicas».

Para otros autores, las categorías de análisis de la islamología en su conjunto están sesgadas desde el principio. Parten «de un modelo fenomenológico único y [restringen] la infinita variedad de las configuraciones locales».⁷¹ Se basan en clasificaciones dicotómicas («burguesías piadosas» y «conservadoras» que prefieren la reislamización por abajo *versus* desheredados que optan por la toma del poder, «radicales»),⁷² mientras que son los Estados los que trazan las líneas de separación entre «moderados» y «radicales». Por último, «construyen la realidad que pretenden analizar [...] participan-

do en una representación social del islamismo para uso de las opiniones occidentales».⁷³ Según Alain Roussillon, habría que dejar de sobrevalorar el lenguaje de los actores y reducir la importancia del islamismo considerándolo un síntoma de una sociedad dada en un momento de su historia. Además, rechaza la cosificación por parte de los islamólogos de una dimensión del actor –la islamidad que reivindica– en detrimento del resto de las identificaciones posibles.⁷⁴

Precisamente, el interés que presenta la tesis de Dale Eickelman y James Piscatori es el de que contribuye a superar las categorías dicotómicas fijadas.⁷⁵ Ya no es simplemente cuestión de islamistas y de sabios religiosos, sino de «escena política musulmana», que reúne a diferentes protagonistas y mediadores estatales y no estatales de «lenguaje islámico»⁷⁶ (gobernantes, sabios religiosos, intelectuales, movimientos islamistas, músicos, madres, grupos de parentesco...) que tienen como nexo común el hecho de competir por «la interpretación de los símbolos y [por] el control de las instituciones formales e informales que los producen».⁷⁷ Todos negocian, reelaboran los símbolos en circunstancias específicas y de acuerdo con objetivos particulares, y, por eso mismo, reelaboran las movedizas fronteras del debate público, más allá de las divergencias clásicas de tipo sunní *versus* shíí, privado *versus* público, *high politics versus low politics*, escriturario *versus* cofrade, «modernistas», «tradicionalistas», «fundamentalistas»...⁷⁸ La «fragmentación de la unidad sagrada»⁷⁹ no se interpreta en este caso en el sentido de un postislamismo, sino que, al contrario, según D. F. Eickelman y J. P. Piscatori se deriva de un fenómeno de «objetivación de la conciencia musulmana»,⁸⁰ que es a su vez fruto de una «comunidad imaginada»⁸¹ a partir de la masificación de la enseñanza, el desarrollo de las tecnologías de las comunicaciones de masa, el movimiento de las publicaciones y la existencia de una masa crítica de personas dotadas de formación universitaria.

Las contribuciones reunidas en la presente obra no están determinadas por su relación con los estigmas y otros anatemas académicos que cortan la reflexión sobre el Magreb y Oriente Próximo. No se trata tanto de esquivar el debate sobre el islamismo como de operar un desplazamiento de la escala de análisis, que economiza ampliamente las explicaciones de tipo macrosociológico, grandes interrogantes y proposiciones generales, sean las que fueren, para

construir objetos concretos. Además, nos negamos a elevar al rango de categoría de análisis central y «específico» un fenómeno o un repertorio dado, y sustraerlo así a enfoques y cuestionamientos de tipo disciplinario. Así pues, en este volumen se trata sobre el islam y el islamismo tanto cuando están a la luz de las candilejas como cuando se encuentran disimulados en el vacío, al lado de otros tipos de referentes o movimiento, o, a veces, notables por su ausencia. También encontraremos a mujeres, militantes por los derechos humanos y actores asociativos. Atravesaremos espacios sagrados, nos pararemos en los rincones de algunas callejuelas y caminaremos por calles en ebullición. En este libro escucharemos una pluralidad de lenguajes y de silencios. Nos interesaremos por pequeños islotes de resistencia de incierto porvenir y también por las protestas más o menos organizadas y más o menos visibles, ya que lo que está en el corazón de estos estudios son las cuestiones de la resistencia y de la protesta. ¿A través de qué redes, de qué espacios y de qué prácticas cotidianas se dibujan las vías escondidas y abiertas de la protesta? ¿Cómo se configuran las trayectorias individuales y las generaciones militantes, los repertorios de la acción y las estrategias de organización en el tiempo, tanto a nivel nacional como transnacional?

La contribución de Raffaele Cattedra y M'hammed Idrissi Janati sobre el territorio de las mezquitas en Marruecos trata a la vez del espacio simbólico y el físico. Dadas sus acciones cruzadas, los diferentes actores —Estado, movimientos islamistas, empresarios inmobiliarios, predicadores, estudiantes, jóvenes, filántropos...— reconfiguran tanto los lugares y los símbolos como las políticas urbanísticas.⁸² Ese enfoque geográfico del movimiento social alberga las aportaciones de la reflexión sobre el espacio,⁸³ comprendido no sólo como una «proyección [...] de las relaciones sociales»,⁸⁴ sino también como una apuesta de poder, como «producción de actores sociales»⁸⁵ y «revelador de estrategias».⁸⁶ La construcción y las competencias urbanas⁸⁷ adquieren un lugar primordial. Si ahí se trata de la deriva de los lugares mediante la conversión en públicos de espacios privados o la privatización de espacios públicos, en el texto de Charles Kurzman son los rituales los que se subvierten. Basándose en el examen de los informes de la SAVAK, la policía secreta del sha, describe el desarrollo de un movimiento social a partir de lugares,

actividades y emociones inscritos en la cotidianidad. Lejos de oponer movimientos religiosos y movimientos no religiosos, analiza la transformación de prácticas culturales en acontecimientos de protesta, mediante la observación de la institución del luto y su utilización durante el desencadenamiento de la revolución iraní. La «tensión analítica entre estructura y experiencia» es el eje principal del estudio. En el caso de Irak bajo el embargo, Françoise Rigaud habla también de la politización de los rituales vinculados al shiísmo y analiza asimismo los desvíos de los que de una manera más general son objeto los recursos materiales y simbólicos del Estado. Corrupción, ilegalidad, vandalismo, «cultura en la sombra» son otras tantas manifestaciones de enfrentamientos larvados y de estrategias de repliegue que se desarrollaron tras la represión del levantamiento de 1991. En cuanto a Diane Singerman se interroga sobre la relación entre espacios comunitarios y marcos culturales en los barrios populares cairotas. Se interesa por los mecanismos de difusión del movimiento social islamista, por las redes informales sobre las que se apoya y las oportunidades políticas de las que aprovecha. F. Adelhka se dedica al estudio del islamo-feminismo en Irán durante la revolución, y después de ella, y propone una redefinición del movimiento social como «modo de regulación y de recomposición de la relación entre esfera privada y esfera pública». Presenta las transformaciones de la naturaleza de la movilización de las mujeres, bien se trate de sus intervenciones en el escenario electoral, bien en el seno de la esfera privada o en el de la economía informal. Una vez más, los mismos actores redefinen sus estrategias de acción en función de las oportunidades que se les ofrecen y de los niveles de represión que ejercen sobre ellos.

En otras contribuciones «el fenómeno islamista» forma parte del decorado, sin constituir necesariamente el objeto de análisis privilegiado. La movilizaciones y las «carreras» militantes, sea cual fuere su referente, son sometidas de manera paralela al mismo cuestionamiento. Dina el Khawaga examina las modalidades de formación, de fragmentación y, por último, de recomposición de una generación militante a lo largo de un lapso de treinta años. Con el mismo espíritu y a partir de trayectorias asociativas en Casablanca, Mounia Bennani-Chraïbi pone en evidencia las «conexiones entre las olas de generaciones» y las interacciones que existen entre las dife-

rentes militancias –de izquierda, de extrema izquierda e islamistas– tanto a nivel de las estructuras de la acción como de los modos de reclutamiento. También dirige su atención a las «trashumancias» de los actores a través de las familias políticas y las formas de militancia, así como a la transfiguración de los lugares que pasan de una hegemonía a otra. Lætitia Bucaille describe, por último, la conquista por parte de «un grupo social en gestación», los jóvenes palestinos, de una posición de actor portador de un «modo de expresión y de acción nacionalistas» frente a Israel, que busca transformar las relaciones de fuerza entre palestinos e israelíes y en el seno de su propia sociedad.

En resumen, la andadura adoptada en el libro reposa en la idea central de que no existe una diferencia ontológica entre, por una parte, los movimientos de protesta en el Magreb y Oriente Próximo y, por otra, los que tienen lugar en otras partes, en África, en América Latina y en Occidente. También podemos apostar razonablemente por una confrontación y un encuentro entre los trabajos producidos por los *area studies* y los de la sociología de la acción de protesta. La operación de hibridación que proponemos aquí, y cuyas perspectivas se desarrollan en el capítulo 1, debería permitir la prosecución del movimiento de desenclaustramiento de las investigaciones sobre el mundo musulmán ofreciendo a la vez a la sociología de la acción de protesta un remedio a cierto convencionalismo en sus trabajos. Mediante la reflexión sobre la diferencia entre «conductas infrapolíticas» y acción organizada, movimientos religiosos y movimientos políticos,⁸⁸ y también sobre los repertorios de la acción, sobre el papel del Estado y las oportunidades políticas en un contexto autoritario, sobre el lugar de las redes informales en los procesos de movilización y sobre la importancia de la toma en consideración de la dimensión espiritual en tales procesos, los textos reunidos en este libro intentan reducir cierto número de espacios vacíos.

MOUNIA BENNANI-CHRAÏBI
OLIVIER FILLIEULE

Notas

1. El Magreb designa habitualmente al conjunto de los países del noroeste de África (Argelia, Libia, Marruecos, Mauritania y Túnez), mientras que Oriente Próximo incluye a países árabes (los de la península Arábiga más Egipto, Irak, Jordania, Líbano, Palestina y Siria) y a países no árabes (Afganistán, Irán, Israel, Pakistán y Turquía).

2. Es útil aportar algunas precisiones respecto al lenguaje utilizado, ya que el mismo título de la obra podría llevar a confusión. Por eso adoptaremos las propuestas de Henry Laurens, que indica que «musulmán» significa tanto una identidad religiosa como una pertenencia comunitaria, incluso nacional en el caso de Bosnia. Añade: «En el uso lingüístico árabe, “musulmán” se refiere a las personas mientras que “islámico” lo hace a los seres inanimados, institucionales [...]. Existe un uso diferente en francés [y en castellano] que distingue una gradación en relación con la religión: mundo musulmán, liga islámica. Así es que “musulmán” remitiría a un estado de hecho, mientras que “islámico” lo haría a una intención». «Islamista» e «islamismo» se refieren más bien a una utilización política y militante de la religión (H. Laurent, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, París, Armand Colin, 2000, pp. 8 y 9).

3. Gilles Kepel hizo alusión a este tipo de formación en la dedicatoria que dirigió a Rémy Leveau en *Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, París, Presses de Sciences Po, 1994. Una serie de trabajos en Francia, Estados Unidos y otros lugares ejemplifica esta andadura.

4. Nuestra ambición se inscribe en la línea de las recomendaciones formuladas con vigor por Michel Camau en «Une science politique entre deux ordres de justification», informe introductorio al quinto congreso de la Asociación Francesa de Ciencia Política (mesa redonda n.º 1). Véase también C. Coulon, «L'exotisme peut-il être banal?», *Politique Africaine*, marzo de 1997, p. 84.

5. Para recuperar la expresión de Sidney Tarrow en *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Nueva York, Cambridge University Press, 1994. Las referencias negativas fueron suprimidas de la edición posterior. Para una lectura crítica de estos «matices», véanse F. Burgat, *L'islamisme en face*, París, La Découverte, 2002, 2.ª ed. (sobre todo el prefacio; trad. cast. de la 1.ª ed.: *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona, 1998); B. Dupret, «Qualifier, disqualifier: de la fonction des mots dans le discours sur l'Autre arabo-musulman», en *Espace arabesque* (dir.), *La peur et la séduction: l'autre dans l'imaginaire occidental et arabo-musulman*, Bruselas, Sabir, 1992.

6. Aunque todas las sociedades del área no están representadas a través de las contribuciones reunidas en este volumen, nuestros análisis introductorios y nuestras referencias intentan tomar en cuenta las reflexiones y los trabajos que tratan sobre el Magreb y Oriente Próximo.

7. Por ejemplo, K. D. Opp, P. Voss y C. Gern, *Origin of a Spontaneous Revolution: East Germany 1989*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; S. Pfaff, «Collective Identity and Informal Groups in Revolutionary Mobilization: East Germany in 1989», *Social Force*, 75 (1), septiembre de 1996.

8. Véanse C. Calhoun, *Neither Gods nor Emperors*, Berkeley, University of California Press, 1994; D. Zhao, *The Power of Tiananmen: State-Society Relations and the 1989 Beijing Student Movement*, Chicago, Chicago University Press, 2001.

9. Véase S. Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1989.
10. J.-L. Olivier, «Causes of Ethnic Collective Action in the Pretoria Witwatersrand and Triangle, 1970 to 1984», *South African Sociological Review*, 2, 1990.
11. Por ejemplo, J. Smith, C. Chatfield, R. Pagnucco (eds.), *Transnational Social Movements and Global Politics. Solidarity Beyond the State*, Syracuse, Syracuse University Press, 1997; M. A. Keck, K. Sikkink (eds.), *Activist Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1998; J. A. Guidry, M. D. Kennedy, M. N. Zald (eds.), *Globalization and Social Movements. Culture, Power and the Transnationalisation of Public Sphere*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000.
12. «The globalization of Social Movement Theory», en J. Smith et al. (eds.), *Transnational Social Movements*.
13. Pensamos especialmente en el proyecto que reunió durante tres años a Ron Aminzade, Jack Goldstone, Doug McAdam, Elizabeth Perry, William Sewell Jr., Sidney Tarrow y Charles Tilly y cuyos resultados están expuestos en D. McAdam, S. Tarrow y C. Tilly, «To Map Contentious Politics», *Mobilization* 1 (1), marzo de 1996; D. McAdam, S. Tarrow y C. Tilly, *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; R. Aminzade, J. Goldstone, D. McAdam, E. Perry, E. Sewell, S. Tarrow, C. Tilly, *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. También los trabajos realizados en el entorno de John Guidry, Michael Kennedy y Mayer Zald, J. Guidry et al. (eds.), *Globalization and Social Movements*.
14. J. Barker (ed.), *Street-Level Democracy. Political Settings at the Margins of Global Power*, Canadá, Between the lines, 1999.
15. Véanse especialmente A. Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Nueva York, NYU Press, 1988; M. Parsa, «Theories of collective Action and the Iranian Revolution», *The Eastern Sociological Society*, 1988, y *Social Origins of the Iranian Revolution*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1989; F. Adelhah, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, París, Karthala, 1991; F. Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, París, Presses de Sciences Po, 1993; E. Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California Press, 1993; J. Foran (ed.), *A Century of Revolution: Social Movements in Iran*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1994; C. Kurzmann, «A Dynamic View of Resources: Evidence from the Iranian Revolution», *Research on Social Movements Conflicts and Change*, 17, 1994, y «Structural opportunity and Perceived Opportunities in Social Movement Theory: Evidence from the Iranian Revolution of 1979», *American Sociological Review*, 61, 1996. Quentin Wiktorowicz ha señalado con razón hasta qué punto este enfoque ha contribuido a dejar de lado los movimientos islamistas sunníes, los más numerosos, sin embargo, en el área musulmana (*The Management of Islamic Activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Nueva York, Suny Press, 2001, p. 6).
16. Véanse especialmente, D. el Khawaga, *Le renouveau copte: la communauté comme acteur politique*, tesis de doctorado, París, Institut d'Études Politiques, 1993; N. Göle, *Musulmanes et modernes. Voiles et civilisation en Turquie*, París, La

Découverte, 1993; M. Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles. Les jeunes du Maroc*, París, CNRS, 1994; S. Labat, *Les islamistes algériens*, París, Seuil, 1995; D. Singerman, *Avenues of Participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton, Princeton University Press, 1995; L. Martinez, *La guerre civile en Algérie*, París, Karthala, 1998; L. Bucaille, *Gaza: la violence de la paix*, París, Presses de Science Po, 1998; P. Haenni, *Banlieues indociles. Sur la politisation des quartiers périphériques du Caire*, tesis de doctorado, París, Institut d'Études Politiques, 2001; Q. Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism*. También hay que mencionar diversas obras colectivas: C. Liauzu, G. Meynier, M. Sgroi-Dufresne, P. Signoles, *Enjeux urbains au Magreb: crises, pouvoirs et mouvements sociaux*, París, L'Harmattan, 1985; K. Brown et al. (dir.), *État, ville et mouvements sociaux au Magreb et au Moyen-Orient*, París, L'Harmattan, 1989; E. Burke, I. Lapidus, *Islam. Politics and Social Movements*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1988; D. Le Saout, M. Rollinde (dir.), *Émeutes et mouvements sociaux au Magreb*, París, Karthala, 1999.

17. J. Guidry et al. (eds.), *Globalization and Social Movements*, p. 15. La misma advertencia en D. McAdam et al. «To Map Contentious Politics», p. 29.
18. D. McAdam et al. «To Map Contentious Politics», p. 22. Reflexión que remite directamente al análisis histórico llevado a cabo por Charles Tilly la constitución del repertorio de acción contemporáneo: democratización, nacionalización y espacio público aparecen como las condiciones de paso al repertorio moderno.
19. B. Badie, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, París, Fayard, 1987, pp. 226 y 231-242.
20. *Ibid.*, p. 244.
21. La ciudad «musulmana» es una unidad extraterritorializada (J. Weuleresse, «Antioche, essai de géographie urbaine», *BEO*, 1934).
22. C. Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge», p. 227, *Arabica*, I, V/3, 1958, p. 250; II, VI/1, III, VI/2.
23. *Ibid.*, I, p. 225.
24. *Ibid.*, II, p. 47.
25. E. Wirth, «Villes islamiques, villes arabes, villes orientales? Une problématique face au changement», en A. Bouhdiba, D. Chevallier (dir.), *La ville arabe dans l'islam*, Túnez, 1982.
26. A. Raymond, *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, París, Sindbad, 1985, p. 13. Véanse también G. Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times*, Jerusalén, Israel Oriental Society, 1964, y «Popular Revolt in Ottoman Cairo», *Der Islam*, 54 (2), 1979.
27. A. Raymond, «Le Caire traditionnel. Une ville administrée par ses communautés?», *Magreb-Machrek*, 143, 1994, p. 9. Véase también del mismo autor, «Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles», *Magreb-Machrek*, «Espaces et sociétés du monde arabe», 123, 1989.
28. *Ibid.*, p. 16.
29. Para no citar más que algunos ejemplos: J.-N. Ferrié, «Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Magreb», *Peuples Méditerranéens*, 54-55, enero de 1991; F. Khosrokhavar, «Du néo-orientalisme de Badie: enjeux et méthodes», *Peuples Méditerranéens*, 50, enero-marzo de 1990; D. Eickelman,

J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1996; P. Haenni, *Banlieues indociles*; el debate «Polémique entre chercheurs à propos de l'islam politique», publicado en la revista *Esprit*, «À la recherche du monde musulman», 277, agosto-septiembre de 2001, con F. Burgat, «De l'islamisme au postislamisme: vie et mort d'un concept»; A. Rousillon, «Les islamologues dans l'impasse»; O. Roy, «Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme?».

30. J. Goldstone, «Social Movements or Revolutions? On the Evolution and Outcomes of Collective Action» (en M. Giugni, D. McAdam y C. Tilly, eds., *Democracy and Contention*, Boulder, col., Rowman and Littlefield, 1998), y pone el ejemplo de numerosos movimientos sociales que se han desarrollado en conceptos no democráticos (p. 134). Véanse también D. Mc. Adam et al., *Dynamics of Contention* y P. E. Oliver, «Bringing the Crowd Back in: The Non Organizational Elements of Social Movements», en L. Kriesberg (dir.), *Research in Social Movements, Conflict and Change*, vol. 11, Greenwich (Conn.), JAI Press, 1989.

31. Sobre la historia de la multitud y los debates que ha suscitado, la obra de referencia sigue siendo la de S. Barrows, *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIX^e siècle*, París, Aubier, 1990. Entre los trabajos históricos: Y. M. Bercé, *Fête et révolte*, París, Hachette, 1976, e *Histoire des croquants. Étude des soulèvements populaires au XVII^e dans le Sud-Ouest de la France*, 2 vols., Ginebra, Droz, 1974; G. Rudé, *The Crowd in History, 1730-1848*, Nueva York, Wiley, 1964, caps. 6 y 11; C. Tilly, «Reflections on the Revolution of Paris: a Review of Recent Historical Writing», *Social Problems*, 12, 1964, pp. 99-212. Muchos trabajos han demostrado, por otra parte, que el recurso al motín y a la acción «espontánea» puede ser el producto de una elección racional frente a un Estado represivo (por ejemplo, E. Thompson, «Patrician Society, Plebeian Culture», *Journal of Social History*, 7 (4), 1974).

32. «Los grandes levantamientos del populacho [...] y las formas más organizadas [...] son en todos los casos signos de la insumisión y de la resistencia a la ley. [...] Los motines más o menos espontáneos se apoyaban en tradiciones populares más complejas que lo que sugiere el término motín [...]. Extrañan su legitimidad de los presupuestos de una economía moral más antigua según los cuales era injusto e inhumano enriquecerse especulando a expensas del pueblo». Véase E. Thompson, *La formación de la clase obrera inglesa*, París, Éditions de l'Ehess/Gallimard, 1988, pp. 57-60 (hay trad. cast.: *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra, 1780-1832*, Laia, Barcelona). El autor hace notar también hasta qué punto el motín «pagado» pudo constituir un arma en manos del poder en sus tentativas de desestabilizar a los radicales. Véase también, sobre este punto, E. Le Roy Ladurie, *Le carnaval de Romans. De la chandeleur au mercredi des Cendres. 1579-1580*, París, Gallimard, 1979.

33. A partir de una distinción entre modos de acción proactivos y reactivos, véase C. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Reading (Mas.), Addison Wesley, 1978, p. 148, y el esquema sintético en *La France conteste de 1600 à nos jours*, París, Fayard, 1986, p. 548. Sabemos desde hace mucho tiempo que la oposición al poder a través de sus representantes está en el origen de un buen número de motines y revueltas. Para Arlette Farge, por ejemplo, las protestas populares, «que acompañan a las intervenciones de los arqueros del hospital, descubren un cierto grado de solidaridad. Aprendices o dependientes, acompañados a veces por su amo, se amon-

tonan en el momento de las detenciones e intentan liberar al mendigo persiguiendo y hasta acosando a los arqueros. Sensibles a su propia fragilidad, que podría llevarlos también a ellos a la mendicidad, son sobre todo abiertamente hostiles a las formas arbitrarias de represión de la miseria. [...] El arquero que sustrae al pobre del mundo de la calle obedece a la lógica dominante que constituye excluidos para sanear el espacio». (*Vivre dans la rue à Paris au XVIII^e siècle*, París, Gallimard/Julliard Folio Histoire, 1992 [1.^a ed., 1979], pp. 188-189) Véanse también las pp. 80 y 168, a propósito de las reacciones ante los castigos públicos.

34. M. Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles...*, y O. Fillieule, *Contribution à une théorie compréhensive de l'action manifestante. Les formes et les déterminants de l'action manifestante dans la France des années quatre-vingt*, tesis de ciencias políticas, Institut d'Études Politiques de París, 1994, volumen II, 4.^a parte.

35. Sobre este punto, véanse O. Fillieule y C. Péchu, *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, París, L'Harmattan, 1993, y O. Fillieule, «Retour sur la participation politique», en O. Fillieule, *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, París, Presses de Sciences Po, 1997.

36. Véase también J. Leca, «Le repérage du politique», *Projet*, 71, enero de 1973.

37. Dado que las fuentes son generalmente judiciales, los historiadores desconfiaron muy pronto de los etiquetados administrativos e ideológicos. Como escribe Arlette Farge, «hay mil maneras de desafiar el orden, que van de la rechifla a la farsa socarrona, del lanzamiento de excrementos al insulto y a los golpes. Los incidentes son muy frecuentes aunque, una vez más, la memoria colectiva parece haber retenido poco de esa efervescencia popular. Las rebeliones ante la guardia o los desafíos al orden son, sin embargo, hechos significativos de insumisión; mecanismos de defensa impulsivos frente a un orden mal tolerado. Si apuntan al ordenanza o al sargento, al propietario o incluso simplemente a la gente de bien es porque por ellos circula el orden, la dominación y la represión. Más allá, cualquier gesto de revuelta se revela imposible: el objetivo real es todavía intocable». (*Vivre dans la rue* p. 151). Véase también C. Tilly, *From Mobilization...*, p. 245.

38. Con esta cuestión comienza su obra clásica *Poor People's Movements*: «The effect of equating movements with movement organizations [...] is to divert attention from many forms of political unrest and to consign them by definition to the more shadowy realm of social problems and deviant behavior [...] Having decided by definitional fiat that nothing political has occurred, nothing has to be explained, at least not in terms of political protest». Véase F. F. Piven y R. A. Cloward, *Poor People's Movements: Why they Succeed, How they Fail*, Nueva York, Vintage Book, 1979, p. 5.

39. J. C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976; *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1985, y *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1990; D. Haynes y G. Prakash, *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1992.

40. A. Bayat, *Street Politics. Poor People Movements in Iran*, Columbia University Press, Nueva York, 1997.

41. Véase J.-F. Bayart, A. Mbembe, C. Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, París, Khartala, 1992, que reúne útilmente una serie de artículos publicados entre 1981 y 1990.
42. M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, tomo I: *Arts de faire*, París, Gallimard, 1990, pp. 105 y 146-147.
43. Para recuperar la expresión de E. P. Thompson, *La formación...*
44. J.-F. Bayart, *L'État au Cameroun*, París, Presses de Sciences Po, 1979.
45. J. Guidry et al. (dir.), *Globalization and Social Movements*, p. 17.
46. Desde este punto de vista, la idea emitida por J.-F. Bayart según la cual los dominantes y los dominados no evolucionan forzosamente en la misma *episteme* no parece que pueda trasponerse al contexto de los países occidentales. Véase J.-F. Bayart, «La revanche des sociétés africaines», *Politique Africaine*, septiembre de 1983.
47. Véase también el debate sobre la definición del Estado del que da cuenta Jean Leca, «À propos de l'État: la leçon des États "non occidentaux"», *Études en l'honneur de Madeleine Grawitz*, París, Dalloz, 1982.
48. Arlette Farge se extraña, por ejemplo, del desinterés de las autoridades por el papel de las mujeres en los disturbios del orden público en el París del siglo XVIII, aun cuando no se pueda negar «su presencia en todos los motines de subsistencia y su violencia a punto de surgir en cuanto el pan se encarece [...]». En los tumultos del grano de 1775, las mujeres son las primeras que saquean las panaderías y sólo llaman después a los hombres en su auxilio. Sucede lo mismo en muchos otros motines menos conocidos del siglo XVIII. Arriesgan su vida y su libertad para salvar la de los suyos, impelidas por una cólera o una venganza que la memoria, después, no ha querido asumir» (*Vivre dans la rue*, p. 139).
49. I. E. Burke, «Islam and Social Movements: Methodological Reflections», en Edmund Burke, Ira Lapidus, *Islam, Politics, and Social Movements*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1988, p. 19.
50. I. Lapidus, «Islamic Political Movements: Patterns of Historical Change», en E. Burke y I. Lapidus, *op. cit.*
51. E. Burke, «Islam and Social Movements», p. 22.
52. A.-C. Vatin, «L'insuccès du politique?», *Modernization et nouvelles formes de mobilisation sociales*, II, *Egypte/Turquie*, dossier del Cedej, El Cairo, Cedej, 1992, p. 234.
53. *Ibid.*, p. 236.
54. O. Roy, «Les islamologues...».
55. Los primeros trabajos de Gilles Kepel de inscriben en esa tendencia. Para una inflexión tourainiana del enfoque, véase F. Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée*, y S. Labat, *Les islamistes algériens*.
56. P. Fargues, «Explosion démographique ou rupture sociale», en G. Salamé, *Démocraties sans démocrates. Politique d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, París, Fayard, 1994.
57. Véase G. Salamé, *Appels d'empire*, cap. 2, «Pannes d'État», París, Fayard, 1996.
58. R. Leveau, «Islamisme et populisme», *Vingtième siècle*, 56, octubre-diciembre de 1997, p. 214.

59. F. Burgat, «De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept», p. 84, Véase también *L'islamisme en face*.
60. G. Salamé, «Le nationalisme arabe: mort ou moutation», en J. Rupnik, *Le déchirement des nations*, París, Le Seuil, 1995.
61. L. Bucaille, *Gaza...*, para Palestina; S. Labat, *Les islamistes algériens*, L. Martínez, *La guerre civile en Algérie*; L. Addi, *L'impasse du populisme*, Argel, Entreprise Nationale du Livre, 1990, para Argelia.
62. G. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Le Seuil, 2000 (trad. cast.: *Yihad*, Península, Barcelona, 2001).
63. *Ibid.*, p. 359.
64. O. Roy, *L'échec de l'islam politique*, París, Le Seuil, 1992.
65. *Ibid.*, p. 7.
66. *Ibid.*, p. 11.
67. O. Roy, «Les islamologues...», p. 137.
68. Una serie de trabajos se inscriben en esta perspectiva. Véanse, entre otros, O. Carré, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, París, Presses de Sciences Po, 1991; A. Nayat, «The Coming of a Post-Islamist Society», *Critique*, otoño de 1996; F. Khosrokhavar, O. Roy, *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse?*, París, Le Seuil, 1999; P. Haenni, O. Roy, «Le postislamisme», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 85-86, Aix-en-Provence, Edisud, 1999; X. Bougarel, «Trois définitions de l'islam en Bosnie-Herzégovine», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 115, julio-septiembre de 2001, X. Bougarel, N. Clayer (dirs.), *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, actuels du post-communisme 1999-2000*, París, Maisonneuve & Larose, 2001; P. Haenni, *Baliues indociles*.
69. El informe publicado en la revista *Esprit* (277, agosto-septiembre de 2001) da un resumen de ella.
70. F. Burgat, «De l'islamisme au postislamisme», p. 83.
71. V. Dupret, «À propos de Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, París, Le Seuil, 2001», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1999.
72. A. Roussillon, «Les islamologues dans l'impasse», p. 105.
73. *Ibid.*, p. 97.
74. A. Roussillon, «Entre Jihâd et el Rayyan: phénoménologie de l'islamisme égyptien», *Magreb-Machrek*, 127, 1990, p. 50.
75. D. F. Eickelman, J. P. Piscatori, *Muslim Politics*.
76. En el sentido de «tipo de expresión estable» para M. M. Bakhtin (*The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin, University of Texas Press, 1981, p. 47) y de «género discursivo político cultural» para J.-F. Bayart («L'énonciation du politique», *Revue Française de Science Politique*, 3 [35], 1984, p. 358).
77. D. F. Eickelman, J. P. Piscatori, *Muslim Politics*, p. 5.
78. *Ibid.*, p. 13.
79. *Ibid.*, p. 46.
80. *Ibid.*, p. 37.
81. *Ibid.*, p. 121. Véase también D. F. Eickelman, J. W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
82. Véase F. Métal, *Politiques urbaines dans le monde arabe*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen, 1984.

83. P. Signoles, G. el Kadi, R. Sidi Boumedine, *L'urbain dans le monde arabe: politique, instruments et acteurs*, París, CNRS, 1999, pp. 5-6.

84. P. Bourdieu, «La maison kabyle ou le monde renversé», en *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, París, La Haye, Mouton, 1970.

85. P. R. Baduel (dir.), *États, territoires et terroirs au Maghreb*, París, CNRS, 1985, p. 6. Véase también H. Lefebvre, *La production de l'espace*, París, Anthropos, 1974.

86. Y. Lacoste, *Unité et diversité du Tiers Monde. Des représentations planétaires aux stratégies sur le terrain*, París, La Découverte, 1980.

87. Véase I. Berry-Shijai, A. Deboulet, *Les compétences des citadins dans le monde arabe. Penser, faire et transformer la ville*, París, Karthala, 2000.

88. Desde ese punto de vista, Quentin Wiktowicz señala con acierto hasta qué punto la investigación sobre los movimientos islamistas permite conciliar dos corrientes de investigación que generalmente se ignoran: la sociología de los movimientos religiosos y la sociología de los movimientos sociales (*The Management of Islam Activism*, p. 156). Por ejemplo, en las investigaciones llevadas a cabo por el Grupo de Estudio e Investigación sobre las Mutaciones del Militantismo (GERMM) sobre el fenómeno del abandono de la militancia, la aportación de la sociología de los movimientos religiosos se ha revelado fértil. Véanse H. R. Fuchs Ebaugh, *Becoming an Ex. The Process of Role Exit*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, y J. Richardson, *Conversion careers: In and Out of New Religions*, Beverly Hills, California, Sage, 1978.

1

«Exit», «voice», «loyalty» y muchas cosas más...

Desde hace una década las corrientes que estudian la movilización de recursos y el proceso político reciben críticas por su orientación estructuralista. No nos extenderemos aquí sobre las razones por las que las «estructuras de movilización» han permanecido en el centro de la problemática de los movimientos sociales durante más de veinte años.¹ Basta con constatar que la mayor parte de los trabajos desemboca en la idea de que la protesta nace y se desarrolla gracias a la existencia de estructuras, organizaciones o redes preexistentes.² Sin embargo, bajo la influencia del desarrollo de los enfoques considerados culturales, algunos autores han introducido la dimensión del *frame analysis*, libremente inspirada en los trabajos de Erving Goffman,³ aunque permanecen relativamente anclados en una visión estructuralista.⁴ Por el contrario, los trabajos que se han inscrito en una perspectiva dinámica han corrido mejor suerte al plantear la cuestión de la movilización en términos de interacciones y trabajar sobre el modo en que los elementos estructurales pueden desembocar en tentativas específicas de movilización.

Avanzar por ese camino implica un cambio de escala y, por lo tanto, de método, principalmente debido al desarrollo del análisis cualitativo y la observación etnográfica. Al hacerlo nos damos los medios para superar dos obstáculos: por una parte, las definiciones *a priori* de lo que, entre la infinidad de prácticas, debe o no debe ser considerado actividad de protesta (colectivo *versus* individual, organizado *versus* espontáneo, reactivo *versus* proactivo, etc.); por otra parte, la toma en consideración de la recepción, escollo contra